A Antropologia Esquecida

de Florestan Fernandes: os Tupinambá

MARIZA G. S. PEIRANO

A carreira intelectual e institucional de Florestan Fernandes, fundador e principal figura do movimento conhecido como a "escola paulista de sociologia" nos anos sessenta, apresenta um fato curioso:* a produção resultante de um período relativamente longo de sua vida — seis a sete anos — é hoje vista como importante, mas negligenciada pelo público que consome a literatura de ciências sociais.[1]

Na verdade, os estudos de Florestan Fernandes sobre os índios Tupinambá, baseados em reconstrução histórica de fontes quinhentistas e seiscentistas, e que ocuparam o autor de 1945 a 1952, "não pegaram". Os dois livros e os vários artigos escritos sobre o assunto (Fernandes, 1948, 1949a, 1949b, 1952, 1963, 1970) são desprestigiados por muitos cientistas sociais como "a fase funcionalista" do autor, freqüentemente ignorados por historiadores e, pelo próprio Florestan Fernandes, considerados como seu "período de formação". São vistos como clássicos da literatura das ciências sociais mas o próprio autor declara haver descoberto que clássicos não vendem no Brasil.

A leitura cuidadosa dos trabalhos sobre os Tupinambá, contudo, nos faz redescobrir Florestan Fernandes, reavaliar a

---

* Este trabalho é uma versão modificada do terceiro capítulo de "The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case", tese de doutorado apresentada à Universidade de Harvard em 1981. As entrevistas com Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro e Antonio Candido, citadas no texto, foram realizadas em dezembro de 1978. Agradeço os valiosos comentários de Roberto Cardoso de Oliveira, Elisa Pereira Reis e Luiz Tarlei de Aragão. A pesquisa da qual resultou este trabalho foi financiada pelo CNPq e Fundação Ford.

1 Para dados autobiográficos de Florestan Fernandes, consultar Fernandes, 1977 (especialmente cap. 8 e 9) e Fernandes, 1978.

contribuição analítica e interpretativa dos livros vis-à-vis os desenvolvimentos recentes da antropologia e, principalmente, questionar as razões por que estes trabalhos nunca foram apreciados em sua verdadeira dimensão.

Tal questão nos leva imediatamente a considerações sobre o contexto em que uma obra é escrita e as possíveis razões pelas quais ela é aceita ou rejeitada. Como nos ensinou Mauss, é a sociedade que legitima algumas de suas criações, seja a magia ou o trabalho do antropólogo. Sem o reconhecimento da sociedade, o trabalho do cientista social não existe socialmente. A pergunta que se coloca, então, é por que os estudos de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá não são abertamente reconhecidos como sua *fase antropológica,* ao invés de serem considerados exemplos da *fase funcionalista* da sua *sociologia*?

Este artigo, ao procurar responder esta questão, tem entre seus objetivos a pretensão de resgatar os trabalhos de Florestan Fernandes como genuína antropologia e sugerir interpretações para o fato de os livros sobre os Tupinambá não terem tido o sucesso dos trabalhos posteriores do mesmo autor.

Partimos de duas proposições heurísticas: a primeira é de que a continuidade de um mesmo "nome" para dois momentos de uma disciplina não implica, necessariamente, numa identidade cognitiva ou institucional correspondente; a segunda é a premissa segundo a qual não é possível abordar a história de uma disciplina sem levar em conta o desenvolvimento de disciplinas vizinhas, quer estas tenham sido modelos ou rivais da primeira (Lepenies, 1977). Estes dois aspectos são particularmente importantes aqui, já que no Brasil dos anos 30 e 50 "sociologia" era equivalente ao que hoje chamamos genericamente de "ciências sociais". Herdeiros da tradição francesa durkheimiana, só nas últimas décadas a separação entre as diversas disciplinas vem-se processando de forma mais definida. Assim, no exemplo que analisaremos, não distinguimos *a priori* "sociologia" de "antropologia", deixando que a própria definição emerja como resultado da análise.

As observações acima sugerem implicitamente uma reflexão a respeito do desenvolvimento da antropologia no Brasil. Por pouco ortodoxo que seja escolher justamente a "antropologia que não deu certo", esta abordagem se justifica na própria antropologia contemporânea, cuja literatura mostra fartamente como os limites e os tabus melhor ressaltam as características dos sistemas dos quais eles são excluídos.[2] Almejamos, assim, abordar antropologicamente um momento de inde-

---

2 Refiro-me especialmente aos trabalhos de Mary Douglas e Edmund Leach.

finição da disciplina ou, mais simplesmente, fazer uma antropologia da própria antropologia. O estilo "etnográfico" adotado em várias partes deste trabalho se explica por tal objetivo.

Este ensaio está organizado da seguinte forma: inicialmente, são apresentados comentários retrospectivos sobre o significado dos trabalhos sobre os Tupinambá (item I), os quais nos levam a discutir o conteúdo dos livros *A Organização Social dos Tupinambá* e *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* (item II). Em seguida, apresentam-se argumentos que procuram justificar o ponto de vista da modernidade destes trabalhos (III). O item seguinte (IV) examina a importância que esses livros *não tiveram*, tanto em termos da carreira intelectual de Florestan Fernandes, quanto da antropologia indígena que se desenvolveu no Brasil a partir dos anos 50. Esta abordagem mais sociológica do tema nos leva a discutir como os *Tupinambá*, mesmo pouco reconhecidos, contribuíram para o sucesso institucional do seu autor (item V). Finaliza o artigo (item VI) uma discussão sobre a relação entre os *Tupinambá* e seu contexto de criação em termos de ideologia de *nation-building*, tema que nos leva a examinar a responsabilidade do cientista social como cidadão.

Ao desenvolver assim o argumento, parte-se do pressuposto de que nas sociedades modernas contemporâneas a idéia de nação funciona como modelo ideológico privilegiado para representar o "todo social", e que ela, se não determina, pelo menos fornece importantes parâmetros para a aceitação ou rejeição de teorias sociais em diferentes momentos. Dentro desta perspectiva, fica claro que as ciências sociais passam a nos interessar menos por sua relativa validade científica e mais pela natureza social de suas idéias como sistemas de conhecimento e representações sociais.[3] Interessa, particularmente, a "afinidade eletiva" entre o seu desenvolvimento e o quadro geral da ideologia de *nation-building*. Esta proposta ficará melhor esclarecida no decorrer do trabalho.

I

Quando Florestan Fernandes publicou *A Organização Social dos Tupinambá*, um de seus professores comentou que o livro passaria a ser leitura obrigatória por ser o marco da reconstrução do ponto zero da história do Brasil.[4] Na época, diz

---

3 Esta abordagem é adotada em Dumont, 1977.

4 O comentário é do professor Roldão Lopes de Barros: Florestan Fernandes, entrevista.

o autor, o comentário envaideceu-o. Mas a profecia nunca se concretizou, e ele não sabe explicar por quê. No caso de *A Função Social da Guerra*, no entanto, Florestan Fernandes supõe que a falta de sucesso se deva, primordialmente, ao seu estilo "pesado e um pouco indigesto", que responde a uma tradição de tese absorvida dos franceses. Ele considera que aquele foi um trabalho exorbitante por seu extremo rigor, levando-se em conta o quanto era recente a tradição universitária no Brasil. Mas Florestan Fernandes acrescenta que sua intenção era mostrar que um estudante brasileiro era capaz de desenvolver um trabalho comparável ao de estudantes europeus e, então, ter o prestígio suficiente para mudar o rumo. Como professor, Florestan desencorajou seus alunos a seguir-lhe o exemplo, por considerar que quatro ou cinco anos era demasiado tempo para a elaboração de uma tese. E diz que, afinal, *A Organização Social* serviu-lhe apenas como aprendizado. Já *A Função Social da Guerra,* acrescenta Florestan, acabou sendo um livro que as pessoas acham importante, mas a própria editora que publicou a segunda edição, por considerá-lo um livro clássico, descobriu que clássicos não vendem.[5]

Estilo denso e tema de pouco apelo são as características usualmente mencionadas também por outros cientistas sociais contemporâneos de Florestan Fernandes para explicar a falta de sucesso desses livros. Darcy Ribeiro, por exemplo, condena o tamanho de *A Função Social da Guerra* como um desperdício de energia intelectual. No tom polêmico que caracteriza o seu discurso, ele salienta que Florestan Fernandes escreveu livros muito bonitos, livros "que vão ficar", mas que foram primordialmente importantes sob o ponto de vista teórico e, portanto, "desvinculados da nossa temática". Esse foi, segundo Darcy Ribeiro, o preço que Florestan pagou para ser aceito e respeitado na universidade. Relembra, também, que na época diziam, em tom de anedota, que ele, Darcy, e Florestan eram espécies de trator de esteira usados para colher alface: enquanto Darcy colhia arte plumária, Florestan colhia oitocentas páginas sobre os Tupinambá. Toda aquela "potência florestânica", utilizada indevidamente, acabou fazendo de Florestan Fernandes um funcionalista, que almejava ser melhor que Robert Merton e melhor que Talcott Parsons. Este foi um desvio na carreira de Florestan, de que ele só se livrou quando, despertado pela temática da educação, voltou a se preocupar com as questões nacionais.[6]

---

5 Fernandes, entrevista.
6 Darcy Ribeiro, entrevista.

É interessante notar como, para Darcy Ribeiro, os índios Tupinambá *não* representam um tema nacional, ao contrário do professor que prognosticou que os *Tupinambá* passariam a ser leitura obrigatória que qualquer estudante. Também Antonio Candido, entrevistado sobre o assunto, considera que os Tupinambá nunca foram uma questão candente para o público brasileiro, mas acredita que existam aspectos adicionais que explicam o pouco impacto dos livros.

O primeiro refere-se ao fato que os trabalhos são monografias muito estritas e Antonio Candido chama a atenção para o estilo de Florestan Fernandes. Dizendo que Florestan exige do leitor um grande esforço de concentração, menciona que sua maneira de escrever não é agradável nem amena. Uma comparação com *Os Argonautas* de Malinowski exemplifica seu ponto de vista.

Outro aspecto que Antonio Candido menciona é que os Tupinambá nunca foram uma questão de grande interesse, se comparados com os livros posteriores escritos pelo mesmo autor sobre o negro, classes sociais e desenvolvimento. Estes se transformaram em sucesso porque tocavam muito mais a sociedade brasileira; "os Tupinambá interessam apenas aos etnólogos".[7]

As evidências parecem contrariar a opinião de Antonio Candido: raros são os estudantes de antropologia que conhecem os livros; professores não os adotam em seus cursos; a média anual de venda de *A Função Social da Guerra,* por exemplo, não ultrapassa os vinte exemplares. Vale a pena, portanto, um exame mais minucioso desta obra, em termos do conteúdo dos livros e dos problemas enfrentados pelo autor, da qual Antonio Candido fala com tanta admiração e encantamento:

> "Havia uma tradição na etnografia de que não se poderia estudar a organização social dos Tupinambá. Era possível se fazer estudos fragmentados, como o que Métraux fez sobre religião. Mas organização social era impossível, porque faltavam os dados. Florestan resolveu mostrar que era possível. Um homem de 25 anos resolveu mostrar que podia. Utilizou todos os cronistas, pegou um bom método de leitura, e dali tirou o livro *A Organização Social dos Tupinambá.* Foi a sua tese de mestrado. Mas como ele trabalhou intensamente por três anos, era natural que fosse adiante. Entusiasmado, trabalhou mais três anos e fez *A Fun-*

---

7 Antonio Candido, entrevista.

ção Social da Guerra como doutoramento na Faculdade de Filosofia. Aí ele praticamente encerrou a pesquisa, mas continuou o estudo. A tese de livre-docência é sobre a análise funcionalista com base no material da cultura Tupinambá. Então, o mestrado, o doutoramento e a livre-docência são fruto de um esforço enorme, com uma visão original, com uma potência mental como é raro encontrar equivalente, que ele dispendeu, salvo engano, entre 1945 e 1951-2. Sete anos. E mostrou como, com um bom método na mão, a realidade rende."[8]

II

Para se medir o grau de dificuldade enfrentado por Florestan Fernandes, podemos distinguir três tipos de problemas: etnográficos, metodológicos e teóricos.

Florestan Fernandes leu o trabalho de trinta e seis cronistas, cujos dados foram examinados em termos de consistência, para serem, então, analisados. Neste processo, levantou 126 tópicos gerais sobre a organização social e 92 tópicos específicos sobre o sistema guerreiro (Fernandes, 1949b [1975]). Como os recursos de processamento de dados da época eram limitados, todo o trabalho foi realizado através do cruzamento de fichas analíticas e de quadros estatísticos.[9]

Em termos metodológicos, o maior problema do autor refletia a indefinição entre uma reconstrução histórica e uma pesquisa de campo. Florestan Fernandes procedia como historiador no momento em que apreciava a variedade e a consistência dos dados; como etnólogo, quando procurava reconstruir a sociedade Tupinambá como totalidade. Neste caso, a sua "pesquisa de campo" se realizava através dos cronistas.

Teoricamente, o autor se definia como "funcionalista" que, na época, parecia apenas indicar que adotava o "método sociológico". Voltaremos a este tópico e, no momento, basta mencionar que, para Florestan Fernandes, o "método de interpretação funcionalista" se caracterizava, principalmente,

---

8 Candido, entrevista.

9 Fernandes, entrevista. Quando Florestan Fernandes e Roger Bastide organizaram debates com a população negra em São Paulo durante a pesquisa sobre relações raciais, foram contratadas seis taquígrafas para documentar os discursos dos participantes. Este é outro exemplo da falta de recursos tecnológicos da época.

> "pela afirmação de uma hipótese básica, segundo a qual o sistema organizatório das sociedades e dos grupos sociais é constituído por 'unidades integrativas', vinculadas entre si por relações necessárias de coexistência e de interdependência" (1975: 276-7).

ou, mais simplesmente, por uma forma de compreensão "globalizadora ou totalizadora das atividades e das ações humanas" (1975: 277). O que Mauss havia feito para os esquimós, Florestan Fernandes pretendia desenvolver em relação aos Tupinambá: através do estudo de comunidades locais, chegar a uma explicação da civilização tupi; ver, "através do microcosmo, os dilemas humanos e históricos do macrocosmo" (1978: 86).

Quem lê *A Organização Social dos Tupinambá* o faz como se estivesse frente a uma monografia clássica, em que a descrição da distribuição espacial de uma determinada sociedade é seguida por uma análise do sistema de parentesco, uma discussão do sistema político e, por fim, geralmente um exame das crenças religiosas. Esta estrutura do livro justifica o comentário que fez Antonio Candido, ao considerar que, após a publicação de *A Organização Social*, nada se ficava a dever aos antropólogos ingleses.[10]

Vale a pena um breve sumário do livro. Dividido em cinco partes, o livro propõe a reconstrução da organização social dos grupos tribais Tupi que, na época da colonização, entraram em contato com os brancos no Rio de Janeiro e Bahia e aqueles que depois povoaram o Maranhão, o Pará e a Ilha dos Tupinambaranas (Fernandes, 1963: 15). Florestan Fernandes define organização social como "o conjunto de atividades, de ações e de relações humanas, de caráter adaptativo ou integrativo, ordenadas em uma configuração social de vida" (1963: 20). Embora os diversos grupos fossem segregados espacialmente e diferenciados uns em relação aos outros, todos faziam parte de um grupo étnico básico e todos partilhavam de um sistema sócio-cultural de traços fundamentalmente semelhantes.

O primeiro capítulo mostra a distribuição espacial das tribos ao longo da costa brasileira, descrevendo o contato com os invasores, as guerras entre os índios, franceses e portugueses, e a migração dos Tupinambá para o norte e para o interior.

O segundo capítulo descreve a estrutura local dos grupos, fornecendo dados estatísticos detalhados de sua composição.

---

10 Este comentário é citado em Fernandes, 1978: 85.

Aqui se discute o tipo de relação dominante entre os grupos que formam uma maloca e a tribo, a maloca sendo caracterizada como uma unidade de uma constelação articulada, ou "a menor forma social Tupinambá de organização das relações sociais no espaço e no tempo" (1963: 74). O sistema econômico é também objeto de análise, em termos de sua integração na estrutura social. Visto como um sistema que preenche necessidades humanas *definidas culturalmente,* ele é relacionado aos padrões de migração e ao sistema cíclico de guerras inter-tribais.

O terceiro capítulo se dedica à discussão do sistema de parentesco. Aqui, embora lamentando as limitações das fontes, Florestan Fernandes descreve e analisa a terminologia de parentesco, as regras de casamento e o tipo de organização familiar dominante. Ênfase especial é dada às concepções nativas sobre o papel do homem e da mulher na geração de uma criança que, segundo o autor, explicam o sistema terminológico, o culto dos ancestrais masculinos e a prática da couvade.[11]

As diferentes categorias sociais são discutidas no quarto capítulo, quando o autor também analisa o mecanismo de atribuição de *status,* através do pertencimento a diferentes grupos de idade. O autor menciona, também, os possíveis canais para a aquisição de *status* fora deste sistema estabelecido, exemplificando com o caso masculino, onde os homens, ideologicamente relacionados com a guerra, tinham seu *status* adulto dependente do desempenho nas atividades guerreiras. Um quinto capítulo trata do sistema político em termos do papel dos velhos, da escolha dos chefes e dos líderes religiosos.

Não há um capítulo específico sobre as crenças religiosas, mas sua importância na sociedade Tupinambá aparece com todo vigor no final do livro. Nas últimas seis páginas, procurando integrar as conclusões parciais que finalizam cada um dos capítulos, Florestan Fernandes aponta para a consistência entre a organização ecológica e o sistema social, resume os aspectos morfológicos do sistema tribal e os relaciona com a organização social e as crenças religiosas. O último parágrafo sintetiza as conclusões, chamando a atenção para a importância dos valores religiosos vis-à-vis o sistema de parentesco:

> "A estrutura social básica consistia no sistema de parentesco, que interferia sobre e era suplementado

---

11 Roque de Barros Laraia nota algumas imprecisões na análise do sistema de parentesco, em Laraia, 1964. *A Organização Social dos Tupinambá* tinha sido anteriormente resenhada por Candido, 1949 e Huxley, 1951.

pelas demais estruturas e complexos de relações sociais. Todavia, a estrutura social básica estava completamente penetrada de valores religiosos, pois o sistema religioso tribal repercutia ativamente sobre toda a organização social" (1963: 355).

Em conseqüência,

> "os padrões religiosos insinuavam-se no comportamento dos indivíduos, e sendo encarados como valores centrais da cultura, motivavam atitudes e atividades competitivas" (1963: 355).

Esta conclusão nos permite dizer que *A Organização Social dos Tupinambá* atingiu um nível de análise que ultrapassa uma mera "descrição bem feita", segundo a expressão do autor (1977: 175). Florestan Fernandes reconstrói a sociedade Tupinambá de forma a nos mostrar o funcionamento do sistema como um organismo integrado de várias instâncias, enfatizando, contudo, que uma delas domina, ou "repercute" nas demais, e esta é a esfera religiosa. A maneira como a esfera religiosa se interliga à guerra é objeto de estudo do livro seguinte.

A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá, publicado em 1952, três anos após *A Organização Social*, foi o prosseguimento natural dos estudos sobre os Tupinambá. Como contribuição teórica, este é o trabalho mais rigoroso que Florestan considera haver realizado (1976: 87).[12] Trata-se, realmente, de um livro ambicioso, em que o autor pretende dar uma contribuição:

a) para o conhecimento da guerra na sociedade Tupinambá;
b) para o conhecimento da sociedade Tupinambá, vista através de uma instituição fundamental em sua dinâmica interna;
c) para o conhecimento da guerra como fenômeno social e cultural (1975: 181).

A guerra foi escolhida como tópico central, não apenas pela sua importância para os próprios indígenas, como pela abundante documentação deixada pelos cronistas. A estes, a guerra tinha interessado pelos aspectos exóticos do tipo de

---

12 *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* foi resenhada por Beiguelman, 1953 e, fora do Brasil, por Murphy, 1956.

vingança tribal: pelos temores de terem que passar pela mesma provação; e pela tendência dos colonizadores a utilizar os valores mágico-religiosos da cultura tribal na política de destribalização (1975: 207-8).

Florestan Fernandes enfrentou dois problemas em relação ao próprio tópico de estudo, sendo um deles a definição do fenômeno "guerra" e o outro, o enfoque a adotar. A guerra é assim definida, em artigo que antecede a publicação do livro:

> "A guerra constitui um estado das relações de conflito entre duas ou mais sociedades, provocado por comoções virtuais ou reais no sistema de relações inter-societárias, ou determinado pela ausência deste, em que os ideais coletivos de segurança, definidos ideologicamente, projetam-se nas personalidades dos indivíduos em ação, compelindo-os a se submeterem, a aceitarem ou a desejarem a contenda armada na qual se empenham direta ou indiretamente de modo organizado" (1975: 202).

Esta definição emerge de uma preocupação constante do autor, que é a de evitar que representações "ocidentais" interfiram na conceituação e definição de fenômenos estudados em sociedades "não-ocidentais". Assim, Florestan Fernandes nos diz que:

> "A guerra é um fenômeno social. Ela não só tem ocorrido sob formas características em sociedades diferentes, como se inscreve de modo peculiar em cada sistema sócio-cultural. Além disso, há exemplos de sociedades em que as atividades guerreiras são desconhecidas" (1975: 193).

Desta forma, a guerra deve ser estudada levando-se em conta o contexto no qual se insere, o que caracterizaria a abordagem escolhida. Em suas palavras:

> "O que caracteriza a abordagem sociológica da guerra é, pois, a preocupação de considerá-la no contexto social em que se manifesta" (1975: 198).

Estas proposições evidenciam, de um lado, a influência durkheimiana de pré-definir os fenômenos estudados, de forma a evitar o *bias* da própria ideologia do investigador (como em *O Suicídio* e em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*). De

outro lado, transparece a inspiração maussiana de abordar a guerra Tupinambá como um "fato social total": na medida em que se privilegia a reconstrução da totalidade de uma sociedade, esta totalidade se transforma no contexto maior dentro do qual se pode compreender fenômenos como a guerra, ou mesmo instâncias como "economia", "política" e "religião" (termos que Florestan freqüentemente utiliza entre aspas, 1975: 203).

A influência de Durkheim e de Mauss é complementada pela inspiração teórica de autores como Gregory Bateson e Karl Mannheim. A opção de examinar a sociedade Tupinambá através de uma instituição, a guerra, assemelha-se à estratégia de Bateson para descrever a sociedade Iatmul através do ritual Naven; a influência de Mannheim está presente no conceito de ideologia que Florestan adota.[13]

Na sociedade Tupinambá a guerra se desencadeava a partir da morte de um membro da sociedade e da determinação, por parte de seus parentes, da necessidade de um sacrifício em memória ao seu "espírito". Um antepassado ou um ancestral mítico também podiam desencadear um sacrifício. Reunia-se, então, o conselho de chefes e ouvia-se o xamã, quando, então, se deliberava o início da guerra. A seguir, realizavam-se ritos para a preparação do material a ser utilizado e, enfatizando-se o caráter mágico-religioso da guerra, instruíam-se os guerreiros. Era então que se realizava a incursão guerreira e o choque armado, quando se capturavam os prisioneiros antes da volta para a tribo de origem. Lá, o prisioneiro (ou prisioneiros) passava por ritos de purificação, renomava-se o sacrificante e se ingeria, cerimonialmente, a carne da vítima. Nesta cadeia, a "necessidade" do sacrifício e a "consumação" do sacrifício aparecem como os dois extremos.

Uma síntese das quatrocentas páginas de *A Função Social da Guerra* nos permitirá ressaltar alguns aspectos do trabalho.

O livro se divide em três partes. A primeira parte discute, basicamente, as técnicas da guerra. Empregando o termo "técnica" entre aspas, Florestan Fernandes procura ampliar o conceito, de modo a aplicá-lo não só a "objetos tangíveis", como máquinas e instrumentos de produção em sociedades industriais, mas também às "relações sociais e ao próprio homem" (1970: 22). Neste alargamento da manipulação tradicional do conceito, o autor segue Mannheim.

---

13 Sobre Marcel Mauss, ver Fernandes, 1970: 25; 1975: 232 e 285; sobre Gregory Bateson, ver Fernandes, 1970: 274 e 317; 1975: 270 e 278; sobre Karl Mannheim, ver Fernandes, 1963: 17; 1970: 14, 22 e 353.

Seguindo esta abordagem, Florestan Fernandes descreve minuciosamente os aspectos da guerra, como as armas, a organização das expedições, as atividades e os rituais guerreiros, a motivação e os objetivos dos combates, sempre procurando demonstrar que a guerra não se resume a uma técnica de adaptação ao meio ambiente. A negação do caráter utilitário da guerra combina-se ao reconhecimento da sua interferência no equilíbrio biótico das comunidades tribais. Mas o autor ressalta que a função primordial da guerra não diz respeito nem a um nem a outro aspecto, mas às relações humanas. Com esta afirmação, o autor pretende ressaltar a própria explicação Tupinambá, que afirma a necessidade de retaliação como vingança dos parentes e amigos mortos.

O seguinte trecho resume este ponto de vista:

> "O padrão de dominância estabelecido pelos Tupinambá nas suas relações com os demais agrupamentos humanos, que competiam com eles, seria de ordem cultural. Mas de natureza religiosa, não tecnológica. (. . .) O padrão seria, portanto, função dos valores religiosos, que penetravam completamente a teia de relações intra e inter-tribais, abrangendo assim inclusive as relações de caráter adaptativo" (1970: 65-6).

Tendo analisado a função da guerra no plano das "relações reais" (1970: 144), na segunda parte do livro o autor focaliza os problemas de controle social e sua relação com a guerra. Aqui, Florestan Fernandes examina o papel dos ideais guerreiros na formação da personalidade masculina, as condições e efeitos sociais da participação guerreira, a situação social dos cativos e os ritos de "destruição" do inimigo.

Estando a guerra intimamente ligada à aquisição de *status* (somente após o sacrifício da primeira "vítima" um homem podia ter uma companheira; outros sacrifícios possibilitariam atrair novas mulheres, 1970: 231), a guerra dizia respeito a toda a população masculina. Os valores e as atividades guerreiras amoldavam-se à estrutura básica do sistema tribal e os guerreiros não constituíam, como tais, uma comunidade fechada e separada do meio social interno. A partir dos vinte e cinco anos, aproximadamente, todos os homens da sociedade passavam a participar das incursões e, em conseqüência, dos bandos guerreiros.

Desta forma, os impulsos sociais de competição por prestígio e por posição social combinavam-se com o caráter mágico-religioso da guerra. De um lado, então, a importância da

guerra para a interpretação sociológica se media pelo número de "nomes" adquiridos e não pelos "feitos militares" correspondentes (1970: 153,209). Os "nomes" e o prestígio que eles traziam estavam na base, por exemplo, do sistema poligínico dos Tupinambá e Florestan Fernandes chega a considerar que a poliginia era o elemento estrutural de maior peso na determinação *inconsciente* que conduzia os Tupinambá à guerra (1970: 232). Por outro lado, estes aspectos sociais estavam intimamente relacionados à religião Tupinambá. Na consciência social dos índios, a guerra se reduzia, literalmente, a um instrumento da religião.

Os indígenas acreditavam que um homem alcançava o máximo de poder depois dos quarenta anos, aproximadamente, quando se incorporava à categoria dos *tujuae*. Nesta etapa, os vários sacrifícios de que teria participado lhe proporcionariam uma acumulação de poderes tal que, instruído pelos antepassados, ele poderia, por exemplo, transformar-se em um grande pajé e transitar com relativa liberdade no mundo dos espíritos. A relação entre guerra e religião era tão íntima que, segundo Florestan Fernandes, ela não significava simplesmente

> "que a guerra tinha, naquelas sociedades tribais, uma 'origem' religiosa — os espíritos interferiam na determinação das incursões e das expedições guerreiras; ou que visava a um 'fim' religioso — a captura de inimigos para o sacrifício ritual; ou, ainda, que ela seguia um 'curso' religioso, estranho aos princípios da arte militar racional — o sucesso ou o insucesso das atividades guerreiras dependia diretamente do sobrenatural" (1970: 157).

A guerra se integrava ao complexo tribal e era inseparável das condições e da natureza de sua vida religiosa.

Florestan Fernandes chama atenção para o fato que esta relação entre os aspectos de controle social e os aspectos religiosos não fazem parte da nossa tradição e podem trazer dificuldades de entendimento "mesmo com o auxílio do método sociológico" (1970: 157). Aparentemente, o autor deseja ressaltar que, diferentemente do "ocidente", a guerra entre os Tupinambá não se transformou em instrumento político *consciente*. O sacrificante chegou a ser descrito por um cronista pelo termo "bem-aventurado", indicando que, por vingar a morte de seus antepassados, irmãos ou parentes, ele incorporava um "dom sobrenatural" advindo do espírito a cujo desígnio ou vontade se realizava o sacrifício (1970: 209). Embora a aquisi-

ção de "nomes" através do sacrifício naturalmente aumentasse o prestígio social do sacrificante, a exegese nativa enfatizava, primordialmente, o vínculo aos antepassados.

De forma semelhante ao livro anterior, *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* não dedica nenhuma parte específica à discussão do sistema religioso, embora termine enfatizando que

> "na sociedade tupinambá [a guerra] não 'servia' à religião, simplesmente: antes, fazia parte dela" (1970: 371).

Assim, como numa metáfora à própria sociedade Tupinambá, a religião não é tratada separadamente, mas penetra a estrutura do livro, fazendo-se presente na explicação de todos os níveis da guerra. Fica, inclusive, a impressão de que Florestan Fernandes organiza o livro, primeiro focalizando o papel da guerra na adaptação dos índios ao meio ambiente, depois os mecanismos de controle social, de forma a seguir uma ordenação tradicional, simplesmente para desmenti-la a seguir. A religião aparece, desta forma, como a instância que engloba as demais e o fato de o autor não a tratar separadamente apenas confirma sua proposição.

A terceira e última parte do livro divide as conclusões em dois níveis. O primeiro, chamado de "descritivo" por Florestan Fernandes, baseia-se na exegese Tupinambá. Aqui o que importa é que, para os Tupinambá, o móvel da guerra era a vingança que definia as obrigações dos vivos para com os mortos. Este nível descritivo refere-se à "função manifesta" (segundo a terminologia de Merton), a esfera da consciência social que fornece os motivos ideológicos da conduta guerreira. O segundo nível, denominado de "interpretativo", representa a "função latente" e aponta para as motivações inconscientes dos Tupinambá: a restauração da integridade do "nós", garantia dos princípios de existência da coletividade. A função latente estava vinculada, desta forma, (a) às relações que a guerra estabelecia entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, (b) à determinação do tempo mítico-religioso, e (c) à preservação da continuidade social (1970: 358).

III

Hoje, quando a antropologia passa a questionar de maneira sistemática a forma estilística das monografias, examinando a relação entre estilo de apresentação, pesquisa de campo

e enfoque teórico, os livros de Florestan Fernandes parecem refletir o ultrapassado formato do "realismo etnográfico".[14] Este estilo se caracteriza basicamente pelos seguintes aspectos: (1) a estrutura da narrativa visa a "etnografia total"; (2) o etnógrafo elimina ao máximo sua presença do texto; (3) a ênfase recai sobre um denominador comum de forma a legitimar a cultura ou sociedade como objeto de estudo. Nos livros sobre os Tupinambá, tais características se combinam a um estilo pesado e denso. O leitor é forçado a seguir os passos do autor em sua lógica de descoberta, o que faz com que o rigor que Florestan Fernandes tinha em mente se transforme, muitas vezes, em exaustiva repetição.

Independentemente do estilo, contudo, o conteúdo dos livros, comparado a várias das preocupações atuais da antropologia, chama a atenção por sua modernidade. Examinemos alguns destes aspectos.

O primeiro diz respeito à realidade empírica e teórica que os dados têm para Florestan Fernandes. Florestan não impôs uma teoria *a priori* à documentação Tupinambá: o resultado da análise resulta de uma convergência de postulados teóricos e dados etnográficos que levam e contribuem para a reconstrução de um sistema social. É a partir desta totalidade reconstruída que eles são posteriormente avaliados. Desta forma, apesar da ênfase constante na necessidade de produzir uma "interpretação científica", preocupação que podemos entender pelo contexto da época, Florestan Fernandes menciona que a todo custo queria evitar que se introjetasse qualquer teoria no material antes que a totalidade Tupinambá fosse atingida.[15]

Esta abertura teórica e metodológica contradiz muito da imagem que se criou em relação ao autor, especialmente quando se leva em conta que, na época, já era sensível a influência marxista em suas leituras.[16] Mas para o autor dos livros sobre os Tupinambá a teoria que serve para uma sociedade pode não se adequar a outra. Esta relativização teórica fez com que, recentemente criticado por não ter se utilizado da dialética nos estudos sobre os Tupinambá, Florestan Fernandes respondesse

---

14 Ver, a este respeito, Marcus & Cushman, 1982.

15 A insistência de Florestan Fernandes na defesa deste ponto de vista gerou um desentendimento com Donald Pierson, então responsável pela pesquisa. O problema só foi resolvido com a interferência de Herbert Baldus. (Fernandes, entrevista).

16 Fernandes, 1977: 171-4. Sobre as preocupações de Florestan Fernandes, Alfred Métraux escreve em seu diário no dia 12 de novembro de 1951: "Longa conversa com Florestan Fernandes, mais intoxicado do que nunca com suas próprias teorias e metodologias" (Métraux, 1978: 329).

afirmando que este tipo de análise "só é válida para determinados tipos de problemas e, principalmente, para os problemas que aparecem nos povos que têm um determinado tipo de história" (1978: 90).

Nesta fidelidade aos dados vamos encontrar uma das marcas de Florestan Fernandes como etnólogo. Este tipo de abordagem permitirá que, reconstruída a totalidade Tupinambá, o autor possa questionar depoimentos dos próprios cronistas — como o de Hans Staden que, descrevendo os rituais a que foi submetido, não percebeu o significado de várias partes —, e, mesmo, o valor etnográfico de desenhos e gravuras deixados pelos cronistas.[17]

É nesta avaliação dos depoimentos que temos outro ponto a considerar. Os dados recolhidos por Florestan Fernandes são avaliados de forma a se tornarem comparáveis àqueles obtidos pela observação direta. À simples sistematização da documentação, no entanto, o autor propõe tarefa mais ambiciosa: a de chegar à ordenação estrutural consciente e inconsciente da sociedade Tupinambá. Florestan Fernandes combina os papéis de etnógrafo e de analista e enfrenta o problema interpretativo resultante desta combinação através da utilização dos conceitos de função manifesta e função latente. Não se limitando à aparência dos dados, o autor quer interligar os fenômenos presentes na exegese nativa às suas "funções" inconscientes e esta estratégia leva-o, por exemplo, a desvendar a motivação da guerra na sociedade Tupinambá como "uma aplicação mágico-religiosa do princípio de reciprocidade" (1970: 329).

Um outro aspecto a mencionar refere-se à opção de Florestan Fernandes por abordar a sociedade estudada através da guerra. Demonstrada a importância da guerra tanto para os cronistas que a documentaram quanto para o funcionamento da sociedade, este fenômeno serviu como porta de entrada para o exame do sistema de parentesco, da economia, da religião, dos padrões morais, da cosmologia, da estrutura individual de personalidade. A guerra permitiu, desta forma, "uma leitura por cima dos ombros" dos Tupinambá, no dizer de um antropólogo contemporâneo (Geertz, 1973: 452).

Não é tarefa difícil encontrar similaridades entre as propostas de Florestan Fernandes e aquelas de antropólogos de

---

17 Fernandes, 1975: 230 e 1970, pranchas VIII e IX (reproduzindo gravuras de Thévet e Léry).

seu tempo[18] e, mesmo, de antropólogos atuais. Hoje, enfatizar a importância da exegese nativa é um dos traços característicos da antropologia de um Victor Turner no estudo dos rituais Ndembu; utilizar uma instituição para através dela falar sobre a sociedade como um todo foi a estratégia de Gregory Bateson, como já mencionada e, atualmente, de Clifford Geertz;[19] distinguir níveis conscientes e inconscientes da realidade social nos sugere imediatamente os trabalhos de Claude Lévi-Strauss.[20] Um último exemplo que nos ocorre é o estudo recente de Marshall Sahlins, que analisa os episódios que levaram à morte o Capitão Cook no Havaí e que nos parece uma reedição, trinta anos depois dos *Tupinambá* de Florestan Fernandes, da tentativa de se fazer antropologia de um evento histórico, a partir de documentos da época (Sahlins, 1981).

Apesar de que semelhanças esparsas não confiram necessariamente uma atualidade aos *Tupinambá,* estes aspectos são significativos porque mostram que Florestan Fernandes intuiu muitos dos caminhos a serem trilhados pela antropologia. É interessante notar que os autores a quem podemos associar o trabalho de Florestan Fernandes — Bateson, Turner, Geertz — são aqueles considerados hoje precursores da nova "etnografia experimental", esta tendência recente de explicitamente integrar no texto monográfico as preocupações epistemológicas referentes ao processo interpretativo (Marcus e Cushman, 1982). Fica-nos, então, a hipótese de que o estilo denso, o rigor e o formalismo dos livros sobre os Tupinambá dão ao leitor uma *aparência* de ultrapassados, na verdade mascarando uma tentativa genuína de revisão das convenções tradicionais em nível de conteúdo mais profundo.

Para esta apreciação valorativa que os considera "ultrapassados" contribuem, além do estilo, os conceitos adotados por Florestan Fernandes. A opção pela abordagem "funcionalista" exemplifica o último caso, e o exame da forma como o autor concebeu o conceito é esclarecedora.

Em primeiro lugar, Florestan Fernandes insiste em explicar que o funcionalismo que prevaleceu nas décadas de 40 e 50 estava ligado à investigação empírica, à reconstrução de sistemas de civilização, distante, portanto, da sociologia sistemá-

---

18 Por exemplo, no artigo sobre a contribuição etnográfica dos cronistas (Fernandes, 1975, cap. 5), Florestan Fernandes cita Durkheim, Malinowski. Radcliffe-Brown, Ruth Benedict, Lowie, Murdock, Margaret Mead, Thurnwald, além de Métraux, Mauss e Bateson.

19 Ver, por exemplo, Turner, 1967 e Geertz, 1973 (cap. 15).

20 Cf. Lévi-Strauss, 1970 (cap. 15). Roberto Cardoso de Oliveira, em artigo publicado em 1967, já chamava a atenção para este aspecto da obra de Florestan Fernandes (Cardoso de Oliveira, 1982, cap. 9).

tica de um Talcott Parsons.[21] Para contestar o tom quase pejorativo que a expressão "funcionalismo" adquiriu, o autor explica:

> "Como se sabe, 'vida em sociedade' significa ordenação das ações e atividades sociais de seres humanos através de mecanismos sociais de ajustamentos recíprocos de indivíduos e de adaptação ao meio natural circundante. (...) Contudo, a descoberta dos princípios organizatórios, responsáveis pela forma de ordenação das relações sociais e de regulamentação das atividades humanas, constitui uma operação do espírito. Quando esta operação é orientada pelo método científico, a descoberta (...) tende a objetivar-se em construções sistemáticas. Estas exprimem racionalmente toda, ou a esfera especial escolhida pelo pesquisador, a complexa rede de relações e atividades sociais, reconhecíveis através da observação científica, da sociedade investigada" (1975: 278-9).

O funcionalismo de Florestan Fernandes tem como característica produzir, através de uma "operação do espírito", construções sistemáticas e conduzir à descoberta dos princípios organizatórios que resultam da "vida em sociedade". Deixando claro que este método não se reduz a um empirismo, o autor continua:

> "Por isso, a investigação científica das condições de existência social de povos particulares representa (...) uma 'reconstrução' intelectual de configurações efetivas de vida em sociedade. Um dos resultados básicos das orientações metodológicas do tipo funcionalismo consiste na restrição ao mínimo possível, nesse processo de reconstrução intelectual, das 'interferências deformadoras' da mente humana. À medida que orienta deliberadamente a investigação no sentido de compreender os fenômenos sociais através da forma de integração dos mesmos ao sistema organizatório das sociedades pesquisadas e da função por eles desempenhada no seio destas, o funcionalista reduz as possibilidades de deformação da realidade apreendida aos efeitos violentadores da própria técnica de análise científica" (1975: 278-9).

---

21 Fernandes, entrevista.

Aqui, Florestan Fernandes abre a possibilidade para o estudo de diferentes "povos particulares" e, implicitamente, adota um método comparativo quando admite que os conceitos gerados no nosso meio possam não se adequar a "diferentes condições de existência". É assim que reconhece o perigo do etnocentrismo, e alerta para as possíveis "interferências deformadoras" a que o investigador está sujeito, tanto na pesquisa quanto na análise.

O funcionalismo de Florestan Fernandes, caracterizando-se, portanto, por uma postura relativizadora, antietnocêntrica, que procura a "reconstrução intelectual" de totalidades sociais a partir de uma fidelidade aos dados como realidade empírica e teórica, levou o autor ao que hoje seria aceito, simplesmente, como uma postura antropológica básica (Goody, 1966). Especificamente, a antropologia de Florestan Fernandes se percebe no extremo cuidado com que o autor aplicou conceitos "ocidentais" à sociedade Tupinambá; na arbitrariedade que constatou na divisão tradicional entre economia, política, parentesco, religião; na constatação da possibilidade de uma hierarquia entre as várias esferas reconhecidas pela "nossa mentalidade" (por exemplo, o fato de que entre os Tupinambá a religião engloba o parentesco, a política, a economia e a guerra). Inspirado em Mauss, Florestan Fernandes mostra um interesse marcante em descrever os sistemas de significação nativos como claramente diferentes dos nossos.[22] Mais importante ainda, Florestan Fernandes nunca optou por estudar a religião Tupinambá como projeto inicial; ele foi levado a postular a dominância desta dimensão a partir da reconstrução do sistema social Tupinambá, e levando em conta a exegese de seus "informantes". Antropólogo que foi, somente o contexto social da época pode explicar porque os trabalhos sobre os Tupinambá são geralmente classificados como a "fase funcionalista" da sua sociologia.

IV

Um trabalho acadêmico se torna potencialmente significativo sob dois aspectos: um, para a carreira intelectual de seu autor; o outro, para a disciplina na qual se insere. No caso que

---

22 Atualmente, Louis Dumont desenvolve trabalhos que apresentam certas semelhanças com algumas das preocupações de Florestan Fernandes, especialmente as diferenças entre economia, ideologia, política, etc., como categorias geradas pela perspectiva ocidental. A hipótese de que as similaridades se devem à mesma fonte de inspiração — a obra de Marcel Mauss — não deve ser descartada. Ver Dumont, 1970, 1975.

estamos examinando, no entanto, embora Florestan Fernandes reconheça que os *Tupinambá* lhe permitiram alcançar "a estatura de um artesão que domina e ama o seu mister, porque sabe como deve praticá-lo e para o que ele serve", aquele foi o trabalho de "um jovem abrindo o seu caminho dentro da sociologia" (1977: 175; 1978: 90). Por outro lado, no momento em que a antropologia passou a adquirir no Brasil um perfil próprio e diferenciado da sociologia, a disciplina pouco ficou a dever aos *Tupinambá* de Florestan Fernandes. Elaboremos estes pontos.

Em termos do papel que os estudos sobre os Tupinambá desempenharam para seu autor, há quem veja na escolha do tema uma influência dos modernistas Mário de Andrade e Oswald de Andrade (Morse, 1978). Para Florestan Fernandes, no entanto, a razão da escolha foi simplesmente ocasional: ele explica que a idéia foi sugerida em 1945 por Herbert Baldus, seu professor na Escola de Sociologia e Política. Para o seminário de Baldus, Florestan decidiu escrever um trabalho contestando as interpretações de Alfred Métraux sobre os Tupinambá, a partir da documentação deixada por Gabriel Soares. Entusiasmado com os resultados, Baldus sugeriu que Florestan os comparasse com relatos de outros cronistas, daí tendo surgido o projeto mais amplo que resultou na dissertação de mestrado.[23]

Apesar de Florestan Fernandes negar a influência dos modernistas, a procura de brasilidade que dominava a elite intelectual desde a década de vinte possivelmente teve sua parcela de responsabilidade, direta ou indireta, na escolha do tema. Assim como nos modernistas, Florestan desenvolvia uma atitude não-preconceituosa e positiva em relação aos indígenas brasileiros; o grupo escolhido, os Tupinambá, representava, na mitologização da história do Brasil, nossa ancestralidade mais primitiva. Também de maneira semelhante aos modernistas, o material dos cronistas foi amplamente usado. (Neste aspecto, Florestan Fernandes distingue-se de seus professores que optaram pela pesquisa de campo e, inclusive, de vários modernistas que, freqüentemente, empreendiam "viagens etnográficas", geralmente para o norte e nordeste.[24]) A inclusão de suas preocupações no contexto da época talvez explique porque agradou a Florestan o comentário de que *A Organização Social dos Tupinambá* constituía a tentativa mais séria de explicação do ponto zero da história do Brasil.

---

23 Fernandes, entrevista.

24 Cf. cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade (Andrade, 1982).

À afinidade temática, no entanto, sobrevêm, naturalmente, as diferenças de abordagem. Ao contrário dos modernistas, que tratavam o assunto em estilo literário e poético, combinando livremente lendas indígenas, ditos populares e folclore, o trabalho sobre os Tupinambá pretendia ser uma análise científica do tema. Seu autor se definia como membro de uma nova categoria social, a de cientista social e, como intelectual acadêmico, como sociólogo enfim, recusava-se a fazer literatura ou mesmo a aderir ao ensaísmo cujas idéias ele considerava como "formadas por vias tipicamente intuitivas" (1975: 128) (como as de um Gilberto Freyre, por exemplo). Entre suas prioridades estava a formação de um padrão intelectual de investigação científica e tinha esperança de que,

> "com a acumulação dos resultados das investigações empírico-indutivas, será inevitável o aparecimento de problemas teóricos mais complexos e a realização de análises etnológicas de escopo especificamente teórico" (1975: 137).

Tratava-se de uma oposição às interpretações literárias, ao ensaísmo "pré-científico" e às abordagens ecléticas que dominavam a própria academia (1977: 134-5).

Na época em que Florestan Fernandes escreveu sobre os Tupinambá, este ecletismo se manifestava sob a rubrica de "sociologia". Para Antonio Candido, tratava-se de uma "combinação auspiciosa de sociologia e antropologia" (1958: 517), mas para Florestan Fernandes era necessária uma mudança de perspectiva. Como relembra hoje, passado o seu período de formação, ele precisou se definir como sociólogo propriamente dito e tal decisão implicou que, tendo sempre combinado abordagens próprias à psicologia, antropologia, sociologia e história, ele optasse por deixar a antropologia em segundo plano para concentrar-se na sociologia.[25]

Ao decidir-se por este caminho, Florestan Fernandes foi levado a se reorientar e privilegiar os grandes problemas da cidade em que vivia, ao estilo do que se fazia em Chicago — estudar industrialização, urbanização e relações sociais.[26] Foram estes os assuntos que, definindo "o confronto do sociólogo com a sociedade", indiretamente moldaram as temáticas a serem consideradas, no Brasil, propriamente "sociológicas".[27]

---

25 Fernandes, entrevista.
26 Fernandes, entrevista.
27 Fernandes, 1977: 179. Esta fase é representada por Fernandes, 1964, 1968, 1972, 1973, 1976. Para um exame mais detalhado destes trabalhos, ver Peirano, 1981, cap. III.

Desta forma, a sociologia que ele propunha desenvolver pouco devia à "fase Tupinambá" que, neste contexto, passou a representar seu período de aprendizado como cientista social.

Se os Tupinambá serviram meramente como aprendizado para seu autor, eles igualmente pouco representaram para o desenvolvimento da antropologia no Brasil. Ironicamente, a comparação entre os trabalhos de etnólogos estrangeiros com os de antropólogos brasileiros situam os Tupinambá mais próximos dos primeiros que dos segundos.

Antropólogos estrangeiros, quer contemporâneos ou de séculos passados, tenderam, freqüentemente, a se preocupar com as características intrínsecas dos grupos indígenas encontrados em território brasileiro. Esta observação é válida para os naturalistas que visitaram o Brasil no século dezenove, e que realizaram pesquisas com grupos indígenas com o objetivo de colher evidências para questões como a origem única ou múltipla da raça humana, ou como exemplos concretos de sociedades e/ou mentalidades primitivas. Ela é igualmente válida para este século quando, eliminadas as preocupações evolucionistas, antropólogos passaram a se preocupar com grupos indígenas como evidência de formas alternativas de organização social, cultura ou ideologia.[28]

Diferentemente destes, o trabalho de antropólogos brasileiros, a partir dos anos cinqüenta, se inclina dominantemente em direção ao tema (ou problema) da relação ou contato índios-sociedade nacional. Como no comentário de Darcy Ribeiro,

> "o problema indígena não pode ser compreendido fora do quadro da sociedade brasileira, porque ele só existe onde e quando índios e não-índios entram em contato" (1962: 136).[29]

Note-se a grande diferença que existe no estudo de grupos indígenas quando se os concebe como *situados* no Brasil, ou quando se os compreende como *parte* do Brasil. A classificação dos grupos em "isolamento", "contato intermitente", "contato permanente" e "integração", desenvolvida nos anos 50 por Darcy Ribeiro (1957), marca esta tendência. Já no âmbito de uma disciplina institucionalizada, o conceito de "fricção interétnica", proposto por Roberto Cardoso de Oliveira para

---

28 Uma elaboração destas idéias encontra-se em Peirano, 1981, cap. IV.

29 Antropólogos radicados no Brasil já tratavam da relação entre grupos indígenas e sociedade nacional, geralmente em artigos distintos daqueles em que analisavam o sistema social indígena. Ver Baldus, 1939, por exemplo.

examinar "uma totalidade sincrética onde dois grupos [o tribal e a sociedade nacional] se unem dialeticamente através de interesses opostos" (1963: 43) mostra a procura de explicação teórica para a própria natureza do contato.[30] Outros exemplos da incorporação desta temática são constatados em desdobramentos que, já não tratando de grupos indígenas, focalizam as diferentes "faces" com que a sociedade nacional avança para o interior do país. Um exemplo são os estudos sobre frentes de expansão.[31]

Neste contexto, os livros de Florestan Fernandes, tomando a *sociedade Tupinambá como um todo e em seus próprios termos*, não pode servir de inspiração para a abordagem que caracterizou a antropologia indígena no Brasil. Uma nota de cautela é necessária, no entanto, porque, na verdade, Florestan Fernandes também não se identifica totalmente com a concepção "estrangeira" — os Tupinambá não foram construídos como objeto em termos de um grupo distinto *situado* em território brasileiro; os Tupinambá *representavam* o território brasileiro, eles *eram* o Brasil de 1500. Esta é mais uma das sutilezas que envolvem este monumental trabalho mas que, no entanto, de novo passou desapercebida. A idéia de que Florestan Fernandes cometeu um erro de cálculo ao se decidir estudar os Tupinambá nos vem à mente, mas voltaremos a esta *sugestão brevemente, para negá-la.*

V

Um dos fatos mais interessantes a se constatar no fenômeno que estamos analisando é que, se os livros sobre os Tupinambá não "pegaram", seu autor "pegou". Florestan Fernandes assumiu uma incontestável liderança no meio acadêmico no período que coincide com o fim dos estudos sobre os Tupinambá, quando se firmou institucionalmente na Universidade de São Paulo como professor da Cadeira de Sociologia I, formando uma equipe de sociólogos trabalhando em temas inter-relacionados.[32] Datam desta época o início das pesquisas que marcaram sua sociologia: as pesquisas sobre relações ra-

---

30 Roberto Cardoso de Oliveira foi aluno de Florestan Fernandes, e o conceito de "fricção interétnica", concebido como o "equivalente lógico do que os sociólogos chamam de 'luta de classes'" (Cardoso de Oliveira, 1978: 85), atesta a influência teórica do mestre. Interessante observar que esta influência é marcada por um diálogo teórico com os estudos sobre relações raciais e não com os *Tupinambá.*

31 Ver, por exemplo, Velho, 1972.

32 Uma lista dos participantes deste grupo está em Fernandes 1968: 12.

ciais, que mais tarde desembocaram nos estudos sobre classes sociais e capitalismo dependente. Esta autodefinida fase de maturidade começou no início da década de 50, quando

> "o período de formação chegava ao fim e, simultaneamente, revelava os seus frutos maduros. Eu já estava terminando a redação de *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* e dispunha de condições não só para colaborar com Bastide em uma pesquisa tão complexa como a que fizemos sobre o negro em São Paulo, mas para ser encarregado do planejamento da mesma e da redação do projeto de investigação" (1977: 178).

As mudanças institucionais foram fundamentais:

> "Estávamos em uma nova era, para mim, e as minhas responsabilidades sofriam uma transformação rápida, quantitativa e qualitativa. Graças à transferência para a Cadeira de Sociologia I (...) e, em seguida, ao contrato como professor em substituição a Roger Bastide, eu me via diante da oportunidade de contar com uma posição institucional para pôr em prática as concepções que formara a respeito do ensino da sociologia e da investigação sociológica" (1977: 178).

Florestan Fernandes pretendia implantar e firmar padrões de trabalho que permitissem que o modo de pensar sociológico tivesse a marca "feito-no-brasil":

> "Os fatos iriam mostrar que isso era possível, que eu não forjara uma pura 'utopia profissional'. Pois durante quase quinze anos (de 1955 a 1966) — eu e meus colaboradores demonstramos, através de intensa e fecunda atividade intelectual, que essa possibilidade pode ser comprovada na prática" (1977: 178).

O esforço que fomentou a idéia da "escola paulista de sociologia" não se realizou facilmente. No entanto,

> "as dificuldades inerentes a uma universidade estática, à ausência de 'tradição científica' e à escassez de recursos materiais, à extrema dependência cultural do país e às interferências reacionárias do pensamento conservador não impediram que realizássemos pro-

gramas altamente complexos de ensino e de pesquisa, que estabeleceram a nossa reputação científica, nos círculos acadêmicos e fora deles" (1977: 178-9).

Este contexto de sucesso e realizações parece ter confinado, definitivamente, os estudos sobre os Tupinambá a um "período de formação", tendo sido importantes apenas na medida em que comprovaram a competência de Florestan Fernandes. Para isto bastou o reconhecimento de alguns poucos professores, a comunidade acadêmica como um todo praticamente desconhecendo o conteúdo dos livros. Aqui, o papel que desempenharam Herbert Baldus, da Escola de Sociologia e Política, e Roger Bastide, da Universidade de São Paulo, não pode ser menosprezado. É preciso ainda acrescentar Alfred Métraux, que contestado em suas análises por Florestan Fernandes, assegurou a publicação de parte de *A Função Social da Guerra* na França (Fernandes, 1952). Desta forma, o reconhecimento parece ter legitimado mais o autor que a própria obra e, em termos sociológicos, diríamos que foi a *performance* de Florestan Fernandes que o colocou em condições de assumir a liderança da sociologia paulista.

Até que ponto Florestan estava consciente desta situação, é difícil dizer. Há indícios, no entanto, que naquele momento, sua opção por vencer dentro da academia sobrepunha-se à de se tornar um sociólogo popular. Neste sentido, não houve erro de cálculo, porque, embora ressentido com a falta de reconhecimento dos trabalhos propriamente ditos, mais interessava no momento o prestígio pessoal que lhe permitiu formar uma "escola".[33]

O fato de a *performance* se sobrepor ao conteúdo do trabalho realizado nos leva a reflexões que ultrapassam a questão dos *Tupinambá* de Florestan Fernandes. Trata-se de se pensar os critérios que legitimam o trabalho acadêmico no Brasil, vindo-nos à mente as observações críticas de Lévi-Strauss. Relatando sua experiência na USP na época da implantação da universidade, Lévi-Strauss relembra a avidez dos estudantes em relação às últimas teorias européias e constata como "idéias e teorias não tinham nenhum interesse intrínseco; idéias e teorias eram apenas instrumentos de prestígio e o que mais importava era ser o primeiro a delas tomar conhecimento" (1977: 102).

Neste contexto, Florestan Fernandes surge como que para desmentir Lévi-Strauss, mostrando a importância de se gerar

---

33 Ver, a respeito, Fernandes, 1978: 85-91.

conhecimentos localmente. Na verdade, em termos teóricos Florestan não criava propriamente, mas dava continuidade aqui à tradição européia. Mais que nada, ele provava a competência do estudante brasileiro, embora para o público em geral o atestado desta competência ainda dependesse do exterior — dos autores estrangeiros que procurava suplantar, e dos professores, também estrangeiros, que aqui ensinavam. Os *Tupinambá,* desta forma, mais uma vez, surgem como fora de lugar, se avaliados por sua qualidade intrínseca, mas justificados em termos sociais por "terem feito" Florestan Fernandes.

Feito o "sociólogo paulista", a produção acadêmica de Florestan Fernandes passou a ser reconhecida, em termos globais, como sociologia propriamente dita. Desta sociologia ressaltava como uma das características centrais o propósito do autor de fundir "ciência" com uma perspectiva política que, se não se configurava como uma abordagem marxista, procurava, ao menos, manter "uma fidelidade para com os ideais socialistas" (1978: 156). Neste sentido, uma diferença se impôs em relação à fase de formação, em que a militância trotskista de Florestan Fernandes se desenvolvia independentemente da vocação acadêmica (1977: 140). Um dos resultados de tal avaliação foi que, no momento em que os *Tupinambá* também foram incluídos na categoria de "sociologia", eles precisaram ser distinguidos do período de maturidade, do período "dialético". Assim, por contraste, passaram a representar a "fase funcionalista" da sociologia do autor.

Esta é, portanto, uma apreciação que se caracteriza por sua dimensão *a posteriori.* É interessante que o próprio Florestan aceita a qualificação, apenas ressalvando a má interpretação que se faz do conceito de "funcionalismo" e não a substitui, por exemplo, por uma caracterização que privilegie o aspecto antropológico do seu trabalho. Tal fato é mais marcante uma vez que, na época da elaboração e publicação dos *Tupinambá,* não se falava de "sociologia funcionalista" para caracterizá-los mas, ao invés, empregava-se um termo mais afim à antropologia — "etnossociologia", que, genericamente, se referia ao estudo "dos aspectos sociais das culturas indígenas do país". Este termo foi utilizado por Herbert Baldus, em 1949, no prefácio que escreveu para *A Organização Social dos Tupinambá.*[34] Na década de 50, Florestan classificou os mesmos estudos de "etnologia", em artigo que definia esta disciplina como o estudo dos "condicionamentos, das orientações

---

34 Baldus, 1949. Um outro termo, "etnohistória", foi também utilizado para designar os estudos sobre os Tupinambá. Ver Morse, 1978.

e dos efeitos supra-individuais do comportamento humano" (1975: 141). Baseado nesta definição, ele fez um balanço de grande parte da produção das ciências sociais realizada até então no Brasil e concluiu que "a exploração da explanação interpretativa (...) só foi tentada, na etnologia brasileira, por Florestan Fernandes, em um estudo sobre a guerra na sociedade *tupinambá*" (1975: 178). O artigo parece, desta forma, uma avaliação de seu próprio trabalho vis-à-vis os estudos, a seu ver pouco rigorosos ou, no máximo, descritivos, realizados até então.

O quadro é paradoxal: vemos que o que se entendia por "etnossociologia" na década de 40, hoje se classifica como antropologia; o que reconhecemos como a "antropologia" de Florestan Fernandes é, para muitos, sua "sociologia funcionalista"; o que chamaríamos genericamente de "ciências sociais", Florestan qualifica como "etnologia". Tal situação aponta para a aparente arbitrariedade das divisões interdisciplinares, sugerindo que as classificações e os rótulos de uma disciplina em diferentes momentos são também fenômenos sociais e culturais, que adquirem sentido somente quando se leva em conta o contexto em que foram gerados. Para finalizar, examinemos este contexto em termos da ideologia de *nation-building,* de forma a testar o seu valor explicativo no caso dos *Tupinambá*.

VI

Se, para o estudo das teorias sociais do século XIX, as ideologias de classe fornecem o quadro geral de referência, no século XX os ideais nacionais parecem transcender as determinações de classe. Esta proposta de Norbert Elias indica a necessidade de se levar em consideração, para a compreensão dos aspectos ideológicos das teorias sociais, as ideologias de construção das nações-estado como "ideologias nacionais" (Elias, 1978: 241-2).

Se definimos que as sociedades assumem a característica de nações quando a interdependência funcional entre suas regiões e entre seus estratos sociais torna-se suficientemente marcante e recíproca de modo que uns não podem desconhecer os outros, é certo que muito poucas das nações-estados de hoje atingiram este estágio. No entanto, apesar de o início do processo de construção das nações-estados européias datarem da segunda metade do século dezoito, as ideologias nacionais usualmente representam a nação como antiga, imortal, e até eterna (Elias, 1972). Em nações-estados que se representam

como países novos, no entanto, o processo de construção da nação — como no caso do Brasil — é, também, parte da ideologia nacional.

Indicada a relação entre ideologia de construção da nação e ciência social, ela se justifica pelo fato de que a institucionalização das ciências sociais e o surgimento da categoria social de "sociólogo" ou "antropólogo" desenvolveu-se paralelamente, ou dentro do contexto de construção das nações-estados. No Brasil, esta relação está presente na característica das ciências sociais como "eminentemente interessadas".

Tomando a expressão emprestada de Antonio Candido, que a utiliza para falar da nossa literatura (1964: 18), com "interessada" não se pretende fazer uma apreciação valorativa. Antonio Candido quer chamar a atenção para o fato de que a literatura no Brasil, na intenção dos escritores ou na opinião dos críticos, é toda voltada para "a construção de uma cultura válida no país" e é marcada "por um compromisso com a vida nacional no seu conjunto" (1964: 18). Se estendermos estas observações a outros tipos de conhecimento e modos de expressão, podemos, então, falar de uma "ciência social interessada". A responsabilidade cívica que o cientista social assume no Brasil faria com que poucos disputassem a idéia de que, ao fazer ciência social (assim como literatura), tem-se "a consciência, ou a intenção, de [se] estar fazendo um pouco da nação" (: 18).

Esta ciência social "interessada" tem seu momento de sociogênese na institucionalização ocorrida na década de trinta. Naturalmente, o simples fato de as ciências sociais terem sido institucionalizadas então, não significa que todos os trabalhos de reflexão desenvolvidos antes podem ser vistos como pré-científicos, em contraste com a "ciência" que se desenvolveu depois.[35] Mas é importante que, naquele momento, a decisão de fundar escolas e faculdades para ensinar sociologia tivesse sido o resultado de interesses tanto educacionais quanto políticos.[36]

Esta combinação de interesses aparece explicitamente nos programas, intenções e discursos de fundação destas escolas, onde a herança dos ideais do movimento para a "educação nova" da década de vinte se combinaram com o sentimento de fracasso político pós-32. Deixando de lado a malograda experiência da Universidade do Distrito Federal, tanto a Escola de Sociologia e Política, quanto a Universidade de São Paulo parecem refletir a mesma preocupação na sua fundação:

---

35 Ver W. G. Santos, 1967 e Lamounier, 1977 para a caracterização desta abordagem "institucional-cientificista", presente em Fernandes, 1975.

36 Ver, a respeito, Schwartzman, 1979, especialmente cap. 6.

"A decepção e amargura deixadas pelo malogro do movimento constitucionalista provocaram certa mobilização intelectual das classes dominantes [em São Paulo], possuídas então pela idéia de formar líderes, verdadeiros técnicos das coisas públicas, com formação intelectual capaz de os colocar à frente da economia e da política do Estado e da Nação" (Candido, 1958: 514).

Enquanto a fundação da Escola de Sociologia e Política (onde Florestan Fernandes cursou o mestrado) representava "a afirmação da sinceridade e dos nobres propósitos de São Paulo para com a cultura sócio-política do país, no sentido de contribuir para o desenvolvimento econômico e para a formação de suas elites" (Simonsen, 1933: 41), a Universidade de São Paulo (onde se graduou e doutorou Florestan Fernandes), tendo sido imaginada para desempenhar o papel de "cérebro da nacionalidade", estabelecia como foco de interesse "a pesquisa científica e a alta cultura", para "fortalecer a democracia no país de modo que ela possa resistir a quaisquer assaltos de forças reacionárias" (Mesquita Filho, 1969: 170).

Este o desafio que Florestan Fernandes herdou e, até certo ponto, aquele que continua a desafiar os cientistas sociais no Brasil, não sem razão, o próprio Florestan descreve a insegurança dos estudantes de sua geração, utilizando-se da metáfora dos trapezistas que atuavam sem redes protetoras (1977: 225). Sua geração se via presa da influência européia que vinha diretamente dos professores estrangeiros e da premência de decidir se era possível ou desejável uma ciência social "nacional". Mais ainda, era a sociologia — esta mistura de todas as ciências humanas e que persiste na tradição acadêmica brasileira sob a rubrica de "ciências sociais" — a disciplina que abrigava as esperanças de construção de uma sociedade destinada ao desenvolvimento e compatível com o "melhoramento do espírito humano".[37]

Esta perspectiva "interessada" das ciências sociais no Brasil encontra paralelo no contexto que gerou a institucionalização da sociologia na França do século XVIII. Lá, também a sociologia foi chamada a dar o impulso para uma nova nacionalidade no Institut National. Uma moralidade secular se fazia necessária em substituição à jurisdição da Igreja, uma moralidade com a qual todos "os homens de boa vontade" pudessem concordar, e a sociologia prometia transformar a ciência em

37 — Esta visão do papel da sociologia está presente em Simonsen, 1933.

mecanismo de aprimoramento da vida social, especialmente no que dizia respeito às políticas nacionais (Becker, 1971). A questão que aqui se coloca refere-se à possibilidade de solução para o paradoxo da existência institucional de uma ciência social crítica que se opõe aos interesses estabelecidos da sociedade que a abriga. Antonio Candido reconhece que, em relação às expectativas dos fundadores da USP, os estudantes agiram como "aprendizes de feiticeiro" (Candido, 1978). (A demissão em massa de 1969 parece confirmar esta perspectiva.) Em relação à França, quando a seção de ciências humanas foi suprimida do Institut National em 1803 por ordem de Napoleão Bonaparte, foi também suprimida a esperança de as ciências sociais contribuírem para o processo de construção nacional.

Dentro desta perspectiva, tanto os *Tupinambá* de Florestan Fernandes, referindo-se ao ponto zero da história do Brasil, quanto os estudos sobre classes sociais/dependência, respondendo à questões contemporâneas do Brasil, são informados por esta consciência "interessada". A diferença parece residir no grau de comprometimento em termos da urgência social dos problemas discutidos.

Quando se comparam os *Tupinambá* com aqueles trabalhos designados por seu autor como gerados de "um confronto com a sociedade", os primeiros surgem como que primordialmente vinculados a um universo acadêmico concebido em tons universalistas, enquanto os últimos, a começar pelos estudos sobre relações sociais e, posteriormente, sobre capitalismo dependente e classes sociais, dizem respeito, direta ou indiretamente, a uma totalidade que não é mais aquela de um grupo indígena, mas do Brasil-nação contemporâneo. A pesquisa sobre relações raciais fê-lo procurar "esclarecer os dilemas materiais e morais não só da democratização das relações raciais, mas da própria sorte da democracia no Brasil" (1977: 199). Com esta pesquisa, Florestan Fernandes "abria o caminho para explicar, sociologicamente, quais foram os protagonistas da revolução burguesa em nosso país, como ela se desencadeara e por que, afinal de contas, ela se fechou para a plebe, ou seja, para a vasta maioria da população" (1977: 199).

Os temas que surgem a partir destes estudos, destinados, igualmente, a uma avaliação das potencialidades da democracia no Brasil através de seus processos históricos, desembocam na idéia de uma "revolução democrática". Esta idéia se impôs como uma hipótese necessária e se desenvolveu mais amplamente quando Florestan Fernandes abordou os temas "sociedades de classes" e "subdesenvolvimento". Neste momento, ele concluiu que o papel das burguesias na América Latina

tinha sido o de forjar a própria situação de dependência, depois de terem perdido a oportunidade histórica de liderarem a transformação capitalista (: 202). Paralelamente, era sua intenção "desvendar a realidade subjacente ao capitalismo dependente, à sociedade de classes subdesenvolvida e ao Estado burguês que resulta de ambos" (: 199). O exame desta situação mostrava um Estado montado "para resguardar e fortalecer a democracia restrita de uma minoria, [e] não para assegurar 'o consenso geral' e a participação da maioria nas estruturas de poder de uma comunidade política nacional" (: 199).

Estes tópicos são suficientes para mostrar como, de uma realidade como a dos índios Tupinambá, o interesse do autor redefiniu-se. Aqui, vemos Florestan Fernandes mergulhado não só em problemas contemporâneos da sociedade brasileira, mas vislumbramos, constantemente, uma apreciação dos mesmos vis-à-vis uma realidade desejada: a expectativa de transformação do Brasil em uma sociedade integrada democraticamente. O exame da composição da sociedade brasileira em termos de castas (no período escravocrata do século XIX), o posterior desenvolvimento em termos de classes sociais (na ordem competitiva do século XX), igualmente atestam para a preocupação de Florestan Fernandes para com as "partes" que compunham/compõem a sociedade brasileira e, implicitamente, para o "todo" que elas formam — o Brasil como nação.

Esta foi a sociologia que deu a Florestan Fernandes o reconhecimento público de que ele não desfrutou como autor dos estudos sobre os Tupinambá. A pergunta que surge, então, é: quais dos trabalhos de Florestan Fernandes "vão ficar"? Poderíamos supor que os *Tupinambá* são mais perenes, porque menos diretamente dependentes do contexto em que foram produzidos? Por estarem intimamente vinculados ao contexto político de então, pode-se classificar os estudos sobre dependência como mais circunstanciais? Estas questões são importantes, mas escapam aos propósitos deste trabalho. Mantemos apenas a hipótese central de que os critérios de cientificidade operam, no mundo moderno, dentro dos parâmetros fixados pela ideologia de *nation-building*. Esta hipótese pode levar à implicação de que somente podem produzir uma ciência social "científica", porque menos objetivamente "interessada", países cujo questionamento da construção da nação deixou de ser um problema ideológico premente.[38] Se assim for, resta-nos o confortador comentário de Norbert Elias, quando nos diz que

38 — Esta parece ser a postura de Louis Dumont, quando defende que a antropologia só pode se desenvolver no contexto de uma ideologia universalista (Dumont, 1978).

"os homens podem formular o seu conhecimento de acordo com que eles percebem como seus interesses imediatos, mas também podem formular o que eles percebem como seus interesses imediatos de acordo com o seu conhecimento da sociedade" (1971: 366).

Os tópicos que levantamos aqui nos fazem retornar, para concluir, ao tema principal deste ensaio, lembrando-nos que, do iluminismo, herdamos a tensão entre estes dois pólos: a respeitabilidade exigida da ciência objetiva e a urgência do problema social.

É neste contexto que podemos apreciar a excelência dos estudos sobre os Tupinambá e constatar a pouca repercussão de uma ciência considerada "menos interessada". Na sua carreira de cientista social, Florestan Fernandes oscila entre os dois pólos: na fase Tupinambá, privilegiava o pólo da "respeitabilidade da ciência". O universo maior de referência era então representado pelo mundo da academia e o importante era que o Brasil demonstrasse sua competência para dele participar. Se os *Tupinambá* fazem sentido deste ponto de vista, da perspectiva do processo de *nation-building* predominante na época, de um Brasil que se acreditava subitamente moderno e procurava sua identidade aqui e agora, os livros sobre os Tupinambá eram, no mínimo, "academicistas". De que servia a reconstrução de uma sociedade indígena do século XVI e XVII, que apenas iluminava um passado remoto? Neste contexto, a uma antropologia interpretativa, mais interessava uma sociologia "crítica e militante" que esclarecesse o presente e apontasse as potencialidades — otimistas ou não — do futuro da nação. Em outras palavras, uma sociologia que respondesse a questões relativas ao pólo da "urgência social" que Florestan Fernandes desenvolveu nos estudos sobre classes sociais e dependência. É interessante observar que, ambas as fases informadas por um "interesse" nacional, na primeira Florestan Fernandes age como "cidadão do mundo" — a ciência é universal e o Brasil precisa participar da sua elaboração. Na fase posterior, Florestan Fernandes, paulatinamente, se move na direção de uma cidadania definida como "brasileira" — a ciência (universal) precisa ter a marca do "feito-no-Brasil" e o sociólogo se compromete, diretamente, com os destinos da nação.

Hoje, os critérios de avaliação mudaram — podemos apreciar a contribuição analítica, etnográfica e teórica de uma obra como os *Tupinambá* e, inclusive, reconhecer a sua potencialidade como instrumento de construção de uma identidade na-

cional cujo projeto inclua a elucidação de suas raízes. Mudou a antropologia no Brasil? o quadro das "ciências sociais"? a ideologia de *nation-building?* Certo é que a compreensão antropológica do insucesso dos estudos sobre os Tupinambá nos é possível quando olhamos para o passado com a distância com que olharíamos um outro lugar. Somos, então, capazes de assumir uma postura que nos permite compreender a relação entre ciência e ideologia nos próprios termos da época e relativizá-la em certa medida. O grande problema é que esta compreensão não se retro-alimenta e, nos termos atuais, corre o perigo do academicismo se, ao mesmo tempo, não enfrentamos o sentimento de injustiça que, ciência social e ideologia à parte, permanece vivo quando relemos estes pesados, densos, monótonos, mas brilhantes *Tupinambá* de Florestan Fernandes.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Mário de. *A Lição do Amigo.* Cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade. RJ., José Olympio, 1982.

BATESON, Gregory. *Naven.* Stanford, Stanford University Press, 1936.

BALDUS, Herbert. A Necessidade do Trabalho Indianista no Brasil. *Revista do Arquivo Municipal,* (57) 1939.

——————. Etnossociologia Brasileira. *Revista do Museu Paulista,* N. S. 3 : 405-411, 1949.

BECKER, Ernest. *The Lost Science of Man.* NY, Braziller, 1971.

BEIGUELMAN, Paula. Resenha de "A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá". *Revista de Antropologia,* 3 : 74-7, 1953.

CANDIDO, Antonio. Resenha de "A Organização Social dos Tupinambá". *Revista do Museu Paulista* N. S., 3 : 472-6, 1949.

——————. Informação sobre a Sociologia em São Paulo. In: *Ensaios Paulistas.* São Paulo, Anhembi, 1958, p. 510-21.

——————. *Formação da Literatura Brasileira.* São Paulo, Livraria Martins Editora, 1964.

——————. Entrevista in *Trans-form-ação,* (1) : 9-23, 1978.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Aculturação e "Fricção" Interétnica. *América Latina,* 6 : 33-45, 1963.

——————. *A Sociologia do Brasil Indígena.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.

——————. *Enigmas e Soluções.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

DUMONT, Louis. *Religion, Politics and History in India.* Paris, Mouton, 1970.

——————. Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe. In: *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970,* 1975, p. 31-41.

——————. *From Mandeville to Marx.* Chicago, University of Chicago Press, 1977.

————. La Communauté Anthropologique et l'Ideologie. In: *L'Homme,* XVIII : 83-110, 1978.

ELIAS, Norbert. Sociology of Knowledge, New Perspectives. *Sociology,* 5, (2 e 3), 1971.

————. Processes of State-Formation and Nation-Building. In: *Transactions of the 7th. World Congress of Sociology.* International Sociological Association, Genebra, 1972.

————. *The Civilizing Process.* NY, Urizen Books, 1978.

FERNANDES, Florestan. O Estudo Sociológico da Economia Primitiva. *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras,* n. 11, Universidade de São Paulo, 1948.

————. A Economia Tupinambá. *Revista do Arquivo Municipal,* 1949 (a).

————. A Análise Funcionalista da Guerra: possibilidades de aplicação à sociedade Tupinambá. *Revista do Museu Paulista,* vol. III, n. s. 1949, (b).

————. La Guerre et le Sacrifice Humain chez les Tupinambá. *Journal de la Société des Americanistes* N. S. *41* : 139-220, 1952.

————. *A Organização Social dos Tupinambá.* São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1963.

————. "A Integração do Negro na Sociedade de Classes". *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras* da Universidade de São Paulo, n. 301, 1964.

————. *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento.* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968.

————. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá.* São Paulo, Livraria Pioneira, 1970.

————. *O Negro no Mundo dos Brancos.* São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.

————. *Capitalismo Dependente e Classes na América Latina.* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1973.

————. *A Investigação Etnológica no Brasil e Outros Ensaios.* Petrópolis, Vozes, 1975.

————. *A Revolução Burguesa no Brasil.* Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

————. *A Sociologia no Brasil.* Petrópolis, Editora Vozes, 1977.

————. *A Condição de Sociólogo.* São Paulo, Hucitec, 1978.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures.* New York, Basic Books, 1973.

GOODY, Jack. The Prospects for Social Anthropology. In: *New Society.* 13 de outubro de 1966.

HUXLEY, Francis. Resenha de "A Organização Social dos Tupinambá". *Sociologia, 13* (3) : 289-297, 1951.

LAMOUNIER, Bolivar. Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República. In: FAUSTO, Boris (ed.) *História Geral da Civilização Brasileira.* Tomo III: *O Brasil Republicano,* vol. 2: Sociedade e Instituições. São Paulo, Difel, 1977.

LARAIA, Roque de Barros. Resenha de "A Organização Social dos Tupinambá" de Florestan Fernandes. *América Latina, 7,* (3) : 124-5, 1964.

LEPENIES, Wolf. Problems of a historical study of science. In: MENDELSOHN, E., P. WEINGART & R. WHITLEY (eds.) *The Social Production of Scientific Knowledge,* 1977, v. 1, p. 55-67.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.

————. *Tristes Tropiques.* New York, Kangaroo Book, 1977.

MARCUS, George & CUSHMAN, D. Ethnographies as texts in *Annual Review of Anthropology, 11,* : 25-69, 1982.

MESQUITA FILHO, Julio. *Política e Cultura.* São Paulo, Martins Editora, 1969.

MÉTRAUX, Alfred. *Itinéraires 1 (1935-1953).* Paris, Payot, 1978.

MORSE, Richard. A Economia de Manchester e a Sociologia Paulista. *Dados* (18) : 33-56, 1978.

MURPHY, Robert. Resenha de "A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá". *Ciencias Sociales, 7* (31) : 234-6, 1956.

PEIRANO, Mariza G. S. The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case. Tese de doutoramento, Harvard University, 1981.

RIBEIRO, Darcy. Culturas e Línguas Indígenas do Brasil. *Educação e Ciências Sociais, 2,* (6) : 5-100, 1957.

————. *A Política Indigenista Brasileira.* Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, 1962.

SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities.* Michigan, University of Michigan Press, 1981.

SANTOS, Wanderley G. A imaginação político-social brasileira. *Dados, 2* (3) : 182-193, 1967.

SCHWARTZMAN, Simon. *Formação da Comunidade Científica no Brasil.* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979.

SIMONSEN, Roberto. *Rumo à Verdade.* São Paulo, Editora Limitada, 1933.

TURNER, Victor. *The Forest of Symbols.* Ithaca, Cornell University Press, 1967.

VELHO, Otávio G. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária.* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1972.